

الذات والآخر في فكر ابن رشد من خلال أخلاقيات المعاطاة الثقافية

الأستاذ جرار جيهامي (*)

مقدمة :

معاني مصطلحي الذات والآخر بين الفكرين العربي والغربي :

إن معاني الذات والآخر، أو الأنا والغير، وردت في الفكر العربي القديم ضمن أطرها المنطقية والفلسفية والكلامية، بينما جاءت علاوة على هذه الأبعاد، إنسانية وخلقية المنحى في الفكر الغربي لا سيما الحديث والمعاصر منه.

فالذات في الفلسفة، إما جوهر، وإما ما يقال على كل مشار إليه لا في موضوع⁽¹⁾. وقيل حسب الجرجاني «ذات الشيء دلالة على نفسه وعينه»⁽²⁾. أما الذاتي فهو «المقوم ذات الشيء»⁽³⁾. لذا ميّز السهروردي

(*) كلية لآداب (جامعة بيروت - لبنان).

(1) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1970، ص 106.

(2) الجرجاني، كتاب التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان 1987، ص 112.

(3) الكندي، رسائل فلسفية، تحقيق عبد الهادي أبوريدة، مصر، دار الفكر العربي، ص 125.

بين ما هو ذاتي خاص بالشيء ويدل على الفصل، وما هو ذاتي عام يسمى الجنس،⁽⁴⁾. أما في المنطق، فذات الشيء آتيته،⁽⁵⁾. لكن الذات في علم الكلام أخذت وضعية إلهية- إنسانية فيما يصح أن يعلم أو يخبر عنه. وقد استعرض ابن رشد ما للفرق الكلامية من اختلافات في الآراء حول مشكلة الذات والصفات لا سيما بين المعتزلة والأشعرية.

أما الآخر، فهو الذي جوهره غير وكل ما يخالف فهو غير،⁽⁶⁾. وهو لا معنى له سوى المخالف للذات. والغير مقابل الهو، أو الهو هو حسب ابن رشد⁽⁷⁾. ومعنى الغيرية، جواز مفارقة أحد الشينين الآخر،⁽⁸⁾.

إن جملة هذه التعريفات التي استلناها حصرا من موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية⁽⁹⁾، لم تحمل لنا في طياتها الأبعاد الانسانية أو السلوكية أو الخلقية، إنما بانت مقولات لها خصائصها من حيث العلاقة بين الجوهر والعرض، أو الفصل والجنس، أو الصفة والإنية. أما في الفكر الغربي، فعلاوة على هذه المعاني، هناك تركيز منذ القدم على جدلية العلاقة بين الذات والآخر. فانطلاقا من سقراط وأفلاطون وحكمة الفيلسوف في الكشف عن مكونات ذاته للآخر ككائن اجتماعي، مرورا

(4) السهروردي، رسالة حكمة الإشراق في اعتقاد الحكماء، تحقيق هنري كوريان، باريس، المكتبة الإيرانية، طبعة طهران، 1977، ص 20.

(5) الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، بيروت دار المشرق، 1968، ص 45.

(6) ابن سينا، المدخل إلى المنطق (إيساغوجي)، تحقيق قنوتاي - الخصري - الامواني، مصر، وزارة المعارف العمومية، 1951، ص 75.

(7) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق م. بويج، بيروت، دار المشرق، 1973، ص 1294.

(8) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، ص 12.

(9) راجع مواد الذات والآخر، الذاتي وذات الشيء، الغير والغيرية، في كل من موسوعة الفلسفة والمنطق وعلم الكلام، وذلك ضمن سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية التي تصدرها في مكتبة لبنان ناشرون.

بيويس (Boèce) الذي حدّد مفهوم الشخص كجوهر فرد ذات طبيعة عقلية وقيمة فكرية، ارتقت الذات إلى هذا الدرك من الشخصية بعد أن مهّد لها الأسكوليون وكانط (Kant). خلقيا وعقليا، وطوّرها مونييه (Mounier) ونيدونسيل (Nédoncelle) وصولا إلى هانس كونغ (H. Kung) ومشروعه الأخلاقي العالمي. توازي ربما هذه الاتجاهات في فكرنا العربي المعاصر محاولات ما يسميه علي زيعور، المذهب الإنساني العربي في فكرنا التأسيسي وفي قطاع الفلسفة الراهن، ويمثله نظريا، وإلى حدّ ما عبد الرحمان بدوي. وكذلك الشخصية العربية التي عكسها عبد العزيز الحبابي في تركيزه على الأخلاق الجوانية والقيم الصوفية - فتوصّل إلى ترسيخ ما أسماه المؤلف، الشخصية الإسلامية،⁽¹⁰⁾.

وعنوان مؤتمرهم جاء يوحي بطرح إشكالية هذه العلاقة الجدلية بين الذات والآخر فكرا وخلقا ومسلكا في صلب الفكر العربي. ولم لا ؟ طالما أننا نحسد وراء المعاني الوجودية والانطولوجية للذات والآخر ما قد يتجاوز الذات في طرق التعامل مع الآخر على الصعيدين الفكري - النظري والسلوكي - العملي أو العقائدي. فكان أن انتقينا هذا المنحى عند ابن رشد لنتبيّن مدى تأسيسه لقواعد واتجاهات أخلاقية في طرق معاطاته الثقافية مع كل الذين حاورهم أو استقى منهم بعضا من آرائه، أو انتقدهم في سبيل بلوغ الحقيقة.

1. أخلاقيات التفاعل الفكري الرشدية بين الذات والآخر

إتخذ فلاسفة العرب موقفين متباينين من الفكر اليوناني على صعيدي التماهي والاختلاف : فإما تلاقح فكري وتشاقل (acculturation)، وإما تباين وتباعد عن الآخر حفاظا على الهوية الذاتية. فالآخر تمثّل بالموروث عن المعارف الصادر عن شعوب اعتبرت علومها

(10) علي زيعور، قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية، بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1994، الفصلان الخامس والتاسع.

دخيلة، والتي أبرز أهميتها ابن خلدون حين وجد أن التفاعل واقع مزدوج بين الغالب (العربي) والمغلوب (الأعجمي). أم الذات فقد كونها فلاسفة العرب، لا سيما ابن رشد، بتحصيل ثقافة ذاتية، تقوم على إعطاء العقل كل وسائل التنمية للشخصية الفكرية : من علوم تروّض المنطق الذاتي، إلى وعي يفتح على معطيات البيئة الحضارية والدينية، إلى اكتساب خَلَقِيَّات إنسانية وفضائل عامة دعا إليها الإسلام كدين في طرق التعاطي مع الذات والآخر، كالمسامحة والاحترام المتبادل ومحبة الانداد الأوفياء والصالحين.

كيف تعامل ابن رشد مع الموضوع، هو الذي كان يفتش عن أفضل السبل لمعرفة الحقيقة وبلوغ اليقين ؟ ينطلق في هذا الصدد عند معالجته موضوع الفلسفة من الاعتراف بالجميل للقدماء في معظم مؤلفاته طالما أن الإغريق شكلوا بالنسبة إليه، ولا سيما أرسطو، بوابة الحقيقة التي منها ولج المحدثون. يقول في التهافت معاتباً الغزالي الذي استفاد من كتبهم وتعاليمهم وحاربهم بسلاح المنطق : «وهبك إذا أخطأوا في شيء فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا. ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها ... وإن وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية فإننا إنما نحتج على خطابهم من القوانين التي علّمونا إياها في علومهم المنطقية ... فإنّ قصدهم إنما هو معرفة الحق. ولو لم يكن لهم إلاّ هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يعتد به»⁽¹¹⁾. فالفكر اليوناني قدر بحدّ ذاته وعلينا تقديره. وهذا ما دفعه في فصل المقال إلى دعوة الاستعانة بهم استعانة المتأخر بالمقدّم تحقيقاً لتواصلية الفكر وتكاملية الثقافات : «فنبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة

(11) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق م. بويج، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية،

أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام،⁽¹²⁾ نستشف من هذين القولين أن العقل العربي أضحى يستسيغ فكر الآخر إلى حدّ يقول معه محمد المصباحي في كتابه «الوجه الآخر لحدّثة ابن رشد» أن أهم إنجاز لهذا الفيلسوف «هو إرساء العقل النظري في قلب الشريعة، ووضع أفق كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو داخل الأفق الميتافيزيقي الإسلامي»⁽¹³⁾. فقد اتخذ هذا العقل، حتى مع نقاد الفكر اليوناني كالغزالي، معظم قواله من منطق أرسطو أدلة وبراهين وأقيسة على الرغم من التعديلات التي أدخلت عليه. أما بالنسبة إلى الخطأ في العلوم الإلهية فلا مجال لنقد صاحبه، إلى حد تكفيره كما فعل الغزالي، طالما أن لا إجماع يتقرّر في النظريات بطريق يقيني كما يحصل في العمليات.

ثمّ يحدّد لنا ابن رشد سبل المعاطاة النقدية مع فكر الآخر على قدم المساواة. فيوازي بين ما يريده له كخصم وما يقبله لنفسه تبعاً لقول الحكيم أرسطو: «فمن العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه كما يجهّد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه»⁽¹⁴⁾. وهكذا تسمي عملية النقد الفكري ذات وجهين: الأول إيجابيّ ندافع فيه عن رأي الآخر إن كان على حق ونعذّره إن لم يكن؛ والثاني سلبيّ نقدّم فيه رأينا لسد مكن الخطأ وتجاوزّه. فالمتكلمون مثلاً الذين وقعوا في تناقضات وأوقعوا غيرهم فريسة منهجيتهم، علينا إبراز أسباب أخطائهم وتقديم الحجج عليها، كما نفعل لأنفسنا عند الدفاع عن رأينا. حصل ذلك لابن رشد حين عالج مفهوم الفاعل الذي يحوّل عند الأشاعرة العدم إلى الوجود، والحال أن العدم وجود بالقوّة يجوز أن يتحوّل في معناه هذا فقط إلى وجود بالفعل لأن «لا شيء من لا شيء»

(12) ابن رشد، فصل المقال، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، إشراف محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص 90 - 91.

(13) محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدّثة ابن رشد، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص 35.

(14) ابن رشد، تهافت التهافت، م. س. ص 226.

كما يقول ابن رشد. فالاعتراف هنا بحق الدفاع عن الرأي الذاتي مشروع، وقياسا فمشروع أيضا مساعدة الآخر على الدفاع عن رأيه.

ولهذا السبب بالذات لم يبحث ابن رشد يوما أهمية أقوال الآخرين، أكان يناصر آراءهم أم يخالفها. دعاه تواضعه العلمي إلى جعل الفكر الفلسفي محطّ التقاء المذاهب والفرق طالما هي تبتغي الحق وإبراز الحقيقة. يقول في تلخيص كتاب المغالطة : «ونحن أيضا فقد أجهدنا أنفسنا في ذلك (شرح كتب أرسطو) زمان انكبنا على هذه الأشياء، واستقرينا جميع الأقاويل، فلم نلف شيئا يخرج عنها ولا يشدّ إلّا ما يتنزّل منزلة اللاحق أو منزلة البسيط لمجمل أو كيف قال،⁽¹⁵⁾. وهويعترف بأمرين هنا: الأول أن أحدا من المفسّرين لم يقدم على شرح هذا الكتاب سوى ما نجده في كتاب الشفاء لابن سينا. والثاني يقدّم فيه اعتذاره لمن قد يجد في تلخيصه للكتاب نقصا أو خطأ في التفسير. فالتخمين هنا، كما في المسائل الإلهية، نصيب كل من يلج علومنا فرضية.

وأخيرا وليس آخرا نجد ابن رشد يدافع عن حقّ الجمهور بتلقّي التعلّم الصحيح ووجوب أخذه بالتأويل الصائب. فيلوم كل من أقحمه في أتون الخلافات العقائدية، وزعزع بالتالي إيمان بسطاء الناس. يقول في الكشف عن مناهج الأدلة، وفي أكثر من مكان «إن الطرق التي سلك هؤلاء القوم (الشاعرة) في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا : أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية. فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور، ... فهذه الشكوك (لا سيما حول حدوث الجزء الذي لا يتجزأ)، كما ترى، ليس في قوّة صناعة الجدل حلّها. فإذاً يجب ألا يجعل هذا مبدا لمعرفة الله تبارك وتعالى، وبخاصة للجمهور، ...

(15) ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جيرار جهامي، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، 1982، المجلد الثاني، كتاب المغالطة، ص729 - 730.

ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهاناً ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور،⁽¹⁶⁾.

يؤسس لنا ابن رشد إذا لقواعد أخلاقية يرسخها من خلال المعاطاة الفكرية مع الآخرين، ضمن إطار التفتيش عن الحقيقة. وما يذهلنا هو اكتشافنا عنده مجموعة مصطلحات أتيقية éthique قلما نقع عليها عند فلاسفة عصره كأمثال : عدم إنكار الفضل، الحكم فكراً بالعدل بين الذات والآخر، وجوب الاعتراف بالآخر حتى بمن لا يشاركنا الملة، شكر السلف أشاركنا الرأي أم لا، شكر الذين راضوا عقولنا، مدح فكر الآخر وتقديره، الدفاع عن الرأي الذاتي والغيري، الاعتذار عن الوقوع في الخطأ وإعذار الآخر إلخ ... فهمومه الأخلاقية جعلته ينصف جميع العقلاء، ويبعد خطر غير المؤهلين علمياً عن الخاصة والعامة، ويتبنى منهجية برهانية - جدلية تكريسا للعقل المنفتح على ذاته وعلى الآخرين.

2 - منهجية الانفتاح على فكر الآخر

إن فلك ابن رشد الفكري والثقافي لم يحدّ يوماً بما أخذه عن بينته وتسلّمه من معطيات شريعته فحسب، إنما بات منفتحاً على السلف اليوناني والخلف العربي ليتلقى منهما كل ما من شأنه الكشف عن الحقيقة. فقعد فلسفته الذاتية على مبدأ الإقرار بالعقل وبدوره جسر عبور من الذات إلى الآخر، من الجهل إلى العلم، ومن الوجود الذاتي إلى الحقيقة الكونية. وقد تجلّى هذا المنحى عنده، ليس فقط حين اعترف بضرورة الأخذ عن الآخرين، إنما بمواكبة الحكمة للشريعة طالما «أن الحق لا يضاد الحق». فالنظر البرهاني يؤدي كما النظر الشرعي إلى الحق الذي تنهل منه جميع العقول. المطلوب إذا ولوج عقل الآخر كعقل مختلف، والاختلاف في الرأي حق يكرسه ابن رشد؛ ولوجه وليس إقصاءه أو محاولة السيطرة عليه، كما فعل الغزالي، لتحطيم مقوماته الذاتية طالما له

(16) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، إشراف محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، تباعاً ص 105 - 107 - 111.

نسقه الخاص ومنطقه الذاتي. فكما التعبيرية الفلسفية تشير إلى العبور من الحسّ إلى المعنى، ومن البنية إلى الحقيقة، هكذا تبدو حال العبورية أو الاعتبارية الرشدية، إذا صح القول، وقد أمّنت بواسطة الانفتاح العقلي عملية الانتقال من الذات إلى الآخر لفهم ظاهر قوله، ومن ثم تفهّم باطنه لولوج حقيقته. بعدها يأتي دور التكاملية حيث الاشتراك والاشراك في تحقيق مشترك لكمال الحقيقة بين ذاتين أو أكثر لبلوغ السعادة العقلية والنفسية. فيستحيل التحقيق الفلسفي الذي نبتغيه، ومع ابن رشد بالذات، تحقيقاً ذاتياً، معبراً عنه باللسان العربي، وقد هضم مقولات الآخر ومناهجه، لكنه صاغها من عندياته، بما يخوّله الالتزام بها وقد حافظ فيها على خصوصيات ذاته. وهذا بما سيملكه لاحقاً من مواجهة الآخر وقد استحال صاحب فكر مضارع له.

طرح التحدّي عند ابن رشد على صعيد ذاك المفكر العربي الإسلامي الذي نهل يوماً من منابع اليونانية لكنه عرف كيف يتجاوزها. بدأ مفكراً تحصيلياً يجمع معطيات ثقافة الأقدمين، يلخصها ويشرحها وهو في حال التدرّب على طرق طرح السؤال الفلسفي ومناهج الجواب عليه. ثم أمسى مفكراً توصيلياً حاول الوصل بين ما انقطع من قطاعات الوعي الإنساني: بين فلسفة وفلسفة، شريعة وفرق شرعية، وحكمة وشريعة إلى أن أدرك أفق المفكر التأصيلي الذي قعد فلسفته الذاتية وأمسى مقاماً فكرياً ومثالاً للأجيال اللاحقة (أنظر خاتمة المقال) بعد استلهام تجربة الآخرين واستيعابها.

أزاح ابن رشد عن كاهل الفيلسوف مثلاً مسألة الإشكالات الفلسفية الحاصلة عن خوض الفقهاء في الشرعيات وأصول الفقه حيناً، وعن الإلهيات التي لا إمكانية لإجماع الآراء حولها. فطالب بقبول العمليات الشرعية في بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأن لا مرأى فيها ولا إشكال، ولكن عن إدراك وتبصّر ذاتيين. وفصل المقال بين منهجية الطبيعيات والإلهيات في تهافت التهافت عاب مثلاً على الفلاسفة دمجهم، وفي دليل الزمان، بين العالمين، «فالباري سبحانه ليس مما شأنه أن يكون في زمان

والعالم شأنه أن يكون في زمان. فليس يصدق عند مقايضة القديم إلى العالم أنه إما أن يكون معا، وإما أن يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون في زمان والعالم شأنه أن يكون في زمان⁽¹⁷⁾. وفي فصل المقال، وبعد وضعه شروط التأويل الصحيح وعلى عادة لسان العرب، طالب بعدم القطع بكفر من خرق الاجماع في المسائل النظرية (الإلهية) لأن طريق اليقين لا تتقرر فيها كما جاء معنا.

وللدلالة على هذا الانفتاح اللامحدود للعقل الرشدي على فكر الآخرين، ما علينا سوى إحصاء ما أورده من أسماء الأعلام والفرق والمذاهب والمدارس الفكرية والدينية، مع تحديد منهجيات التعاطي معهم، أكان من خلال شروحاته وتلخيصاته، أم من خلال مصنفاته الفلسفية والكلامية. تفاعل فكره مع السلف اليوناني بدءا بتيارات ما قبل سقراط، مروراً بأرسطو والأرسطيين اليونانيين، وصولاً إلى المشائين العرب. وفي كل مسألة كلامية تعاطى مع المدارس والفرق السلفية والاعتزالية والقدرية والجبرية والأشعرية. ناقشها، عرض مسلماتها آيد أو نفى براهينها، أحيا الحوار بينها (كما بين أرسطو وأتباعه)، وحدّ بين جزئياتها عبر منطق برهاني استند فيه إلى مسلمات ومبادئ قبلها من الغير أو عارضها، أو لنقل أنشأها هو على اعتاب ما تهافت منها عند الغير. فأى شرح عنده، أو تلخيص، أو برهان، وجب أن يلتزم فيه الأصول النصية والمبادئ العلمية، إذ لكل علم جنس محدود ينظر فيه، وبرهان يختصر فيه. وهذا مبدأ تسلّح به المعلم الأول ضد السوفسطائيين الذين كانوا يعتمدون في أقيستهم مزيجاً من علمين متناقضين. لكن ذلك لا يعني إسقاط مبدأ المقارنة بين العلوم والاستعانة بمنهجية هذا للدلالة على أصول ذاك. إذ المنهجية الجدلية - البرهانية مثلاً (méthode diaporématique) يصحّ استعمالها في البحث عن المبادئ الماورائية. فالجدل كعلم ومنهج لا يصح فقط تطبيقه في سبيل وضع أصول المحاور، إنما أيضاً للبحث عن الآراء المتقابلة في الماورائيات.

(17) ابن رشد، تهافت التهافت، م. س. ، ص 65.

يقرّ ابن رشد إذا بنسبية الحقيقة العلمية حيث تنقسم جزئياتها العلوم والعقول طالما هي تتجه نحوها وفقا لمنهجيات مختلفة، وبإطلاقيتها ووحداياتها أيضا إذ لا خلاف حول طبيعتها في معرفة حدود الأشياء ورسومها بتشخصاتها في العينية وكلّياتها في المجردات. ومن خلال هذه الرؤية الموحدة لطبيعة العقل والحقيقة، يتلاقى العقل الذاتي مع العقل الغيري عند ابن رشد، منفتحين على نافذة هذه الحقيقة الواسعة. يقبلان عليها محتفظين باستقلاليتهما وفردتهما، متفاعلين سبقا لاكتسابها معا، متكاملين عبرها.

2 - محاذير الانغلاق على الفكر الذاتي

إن التصدي للحوار بين الأديان والثقافات، والإغراق في الانغلاق على بعض شعارات الشريعة، تحدّ دفع بابن رشد إلى انتقاد خط الغزالي والأشعرية. فالحقيقة تكمن في حرية المعتقد الفكري، ولا خيانة لهذه الحرية على حساب مسلمات عقائدية جامدة. فالحق واحد وإن تعددت سبل الوصول إليه، والحكمة، كما يقول، هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالإذابة ممن ينسب إليها هي أشدّ الإذابة، مع ما يوقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ... وقد آذاها أيضا كثير من الأصدقاء والجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها⁽¹⁸⁾. فما من فكر أو دين يستطيع أن يطبق مقياسه الذاتية بإطلاق على فكر أو دين مغاير. وإذا شئنا إبقاء الحوار بين الثقافات والأديان متوصلا ترسيخا لمعالم حياتية مشتركة، لا بد لنا من اعتماد مقياس عامة يتلاقى حولها الجميع، ويلاقى كل منا نفسه وحاجاته منعكسة فيها بعيدا عن الإشكالات العقائدية. هذا ما عابه ابن رشد على الغزالي حين حدّ من مسار العقل وفاعليته، إذ العقل يشكّل مفتاح القاعدة المرجوة تأسيسا لقيم فكرية وسلوكية موحدة. علما أننا لا ننكر وبموضوعية أن الغزالي حاول استيعاب منطق الفلاسفة على طريقته، لكنه ضمنه معطيات دينية حفاظا على موازين القسطاس الشرعي المستقيم.

(18) ابن رشد، فصل المقال، م. س. ص 125.

عاب ابن رشد على الغزالي أسلوبه التكفيرى حيث لا موجب للتكفير. إذ هل يكفي أن يكون رأي الخصم مخالفا لرأينا في مسألة إلهية أو ما ورائية كي يتهم بالكفر أو إختلاق البدع ؟ يقول في هذا الصدد : ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين (مثل مسألة قدم العالم التي لخص الاختلاف حولها بأنه راجع للاختلاف حول التسمية نسبة إلى مفهومي القدم والحدوث). فإن التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم بالنفس هو شيء اضطراري لا اختياري. أعني أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق، كما لنا أن نقوم أو لا نقوم. وإذا كان من شروط التكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له، إذا كان من أهل العلم معذور... وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلّفهم الشرع النظر فيها، ⁽¹⁹⁾. هذا الشرع يعكس مبدأ التسامح بين الأخوة أصحاب الدين الواحد، فكيف إذا امتد الأمر ليطال أخوة من دين آخر ؟

انتقد ابن رشد الغزالي من جهة ثانية على نفيه دور العقل عندما وحد طبيعة السببية وحصرها في الله، رافضا السببية الطبيعية إذ أن «من رفع الأسباب فقد رفع العقل» ⁽²⁰⁾.

كذلك «من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً» ⁽²¹⁾. كيف السبيل إذا إلى ملاقات الآخر والعقل معطل دوره ؟ وماذا يبقى من دين فقد أداة الكشف عن خالقه ومصنوعاته ؟ وهذا أيضا نفي لفعل الفلسفة الذي شاء ابن رشد «النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها

(19) ابن رشد، فصل المقال، م. س. ص 107.

(20) ابن رشد، تهافت التهافت، م. س. ص 522.

(21) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، م. س. ص 166 - 167.

على الصانع،⁽²²⁾ لذا طالبه بالإقلاع عن أسلوب التشويش، لأن الغزالي أخرج العلم عن أصله وطريقه، وأبطل على الناس إمكانية الوصول إلى سعادتهم الأخروية وكمالهم.

والحق يقال أن الغزالي أقام قواعد محاسبة الآخرين، فكرا وسلوكا، على موازين دينية. فمن يرفض لديه وظائف الإسلام وشعائر الدين، من محظورات وتعبّدات أو من توقيفات وقيود، كافر⁽²³⁾. وكل علم لا يمسّ بجوهر الدين أو بأحد شعائره فمقبول عنده كما أوصى وأفصح عن ذلك في المنقذ من الضلال. فالعلوم الرياضية لا سبيل إلى مجادحتها طالما أن «ليس يتعلّق شيء منها بالأمور الدينية نفيا وإثباتا بل هي أمور برهانية، والمنطقيات، لا يتعلّق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا»، بينما الإلهيات عكس ذلك حيث خالف الفلاسفة فيها الإسلاميين كافة «فكفروا بالشريعة فيما نطقوا به،⁽²⁴⁾ . بينما ترك ابن رشد المجال أمام المعاطاة الدينية والفكرية مشرّعا أمام عقول الآخرين، نظرا لنسبية تقويم هذه المسائل التي يحق التأويل فيها للعلماء والبرهانيين، ويحظر على من هم ليسوا أهلا للنظر فيها. لكننا لسنا هنا، من جهتنا، في معرض الجرح والتعديل لنبيّن ما في مواقف الأشاعرة وأتباعهم من ابتعاد عن التفلسف وإقحام العقل في العلوم، طالما لهم مقوّماتهم الذاتية أو بداهتمم القلبية. إنّما نعيب عليهم تعطيلهم لدور العقل وتكفير الآخر أو تبديعه إذا لم يوافقهم الرأي.

خاتمة - الفلسفة الرشدية الذاتية

ربّ معترض ينبري هنا للقول أن هذا الهاجس الرشدي للمزاوجة والمواءمة بين الفكر الذاتي والمعطي الغيري أدّى به إلى فقدان ذاتيته والإكتفاء بقلب «الشارح الأكبر».

(22) ابن رشد، فصل المقال، م. س. ص 85.

(23) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1966، ص 73.

(24) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق وترجمة فريد جبر، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، الطبعة الثانية، تباعا ص 20 - 22 - 23.

فليعلم أننا لم نتخذ من ابن رشد نموذجاً على منهجيته وانفتاحه وموضوعيته، إلا لأنه استطاع أن يشتق طريقاً خاصة به جعلته صاحب تيار الرشدية فيما بعد، وفي الغرب قبل الشرق مع الأسف. كيف تم له الأمر هذا وهو المشائي الأمثل الذي رأى في أرسطو الكمال قولاً وفكراً وثقافة ؟

بعد أن استوعب ابن رشد الموروث الأرسطي، وقعد الفكر المتجدد على منهجية الفصل بين المقابلين الديني والفلسفي دونما إسقاط أهمية الوصل بينهما بالحق، اعتمد مقاييس عقلية عامة يقبل بها كل من حاول فضّ الالتباس بين استيعاب الدين للفكر، ومدى إقامة التوازن الحساس بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، كل على أصوله ومنهجيته. سار ابن رشد آنذاك، متجاوزاً هذه العقبة، على طريق الاستقلال الفلسفي النوعي وعلى طريق التدين الطوعي الواعي.

عرف كيف ينطلق من معطيات فكر الآخرين ويتجاوزها في آن معقولة، حتى بتنا نفتش عن نظرياته الخاصة في صلب شروحاته على أرسطو. فالعقل الرشدي أثبت أنه كان ضيقاً على استقلاليتته بموضوعية العالم وحرية الفيلسوف الناقد. فإذا ما شعر أنه مقيد بنص أو بعقيدة، استعاد حريته المبدعة عند تأويله أو شرحه لمختلف معانيهما. وما هو يكرّس نزعة الاختلاف، وله الحق بالاختلاف، عند إبرازه مثلاً هوية اللسان العربي المتميزة عن اللسان اليوناني. «فاسم الهوية مثلاً»، يقول، ليس هو شكل اسم عربي في أصله، وإنما اضطر إليه بعض المترجمين، ⁽²⁵⁾. وأنه «ليس للزمان الحاضر صيغة في لسان العرب، وإنما الصيغة التي توجد له في كلام العرب مشتركة بين الحاضر والمستقبل مثل قولنا يصح ويمشي، ⁽²⁶⁾». لكنه لم يدع لنقض المنطق اليوناني أو المنطقيين على طريقة ابن تيمية الذي وجد «أن أهم ما يميز اللغة العربية أنها لغة فطرية لا تحتاج

(25) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م. س. ص 557.

(26) ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، ص 85.

إلى اصطلاحات جديدة. لذلك رأينا المنطق الأرسطي يجعل الفيلسوف محبوس اللسان، ضعيف العبارة والتصورات،⁽²⁷⁾. وبالتالي لا حاجة للعقلاء إلى هذا المنطق لأن طلب العلم ليس موقوفا عليه.

إن الغوريات الذهنية والفكرية، ومنهجية التعاطي مع الذات والآخر لدى ابن رشد، اختلفت عنها لدى المتكلمين وسائر المشائين بطرق التعبير وصياغة البنى والتصورات. لذا واجه ابن رشد الفلسفة وأعداءها بالعزيمة نفسها التي شرح فيها كتب ومقالات أرسطو، ليبين مدى ابتعاد أغلب هؤلاء عن مراتب البرهان واليقين، أو فساد منهجياتهم عند طلب الحق والفاعل في علاقتهما بالمخلوق والمصنوع.

إن الروح الرشدية، كما الروح الخاصة بكل فيلسوف، أبقت لنا على هذه القواعد لبنني عليها مطوّرة أسس التعاطي مع فكر الآخر المعاصر. مما يضيفي على فلسفته طابعا جديدا شاءه الجابري عندما وضع عنوانا لكتاب تهافت التهافت، انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار، والتحدّي الذي نواجهه نحن أهل الثقافة يكمن في التصدي لكل من يشاء الانغلاق في حوار مع الآخر على ثوابت أو شعارات سلطوية عقائدية تشكّل عائقا علميا نحو بلوغ فعل الفلسفة حقيقته العقلية، بحرية يتجاوز بها التقليد والموروث كما شاءها الغزالي - وإن أحجم - في طلب العلم اليقيني. آنذاك نكون قد أسسنا لفكر فلسفي عقلاني لا بل عالمي، يتواءم ويختلف مع العقيدة والتراث، مع الذات والآخر. نريد أن يتم ذلك في زمن بتنا نطالب فيه الغرب، وعلى مختلف اتجاهاته الفكرية والدينية، أن يتعاطى معنا على الأسس نفسها التي شئنا ملاقاته بها : انفتاح، وتفاعل، وتكافؤ، وتبادل ثقافي يعترف فيه كل واحد بذاتية الآخر وميزاتها.

(27) ابن تيمية، كتاب الردّ على المنطقيين، نشره عبد الصمد الكتبي، المطبعة القيّمة، 1949.